

# teillard de chardin y el malestar de los teólogos

• JACINTO LUZZI, S. J.



**A**PROXIMARSE al pensamiento de Teilhard de Chardin, involucra para el estudioso una situación harto molesta: tal es el clima de polémica creado en torno a la persona y la obra del sabio jesuita, que uno se siente como si fuera objeto de una campaña polarizada entre la apología y la denigración. Tironeada por detractores y panegiristas, la indispensable serena objetividad tropieza constantemente con el ardor apasionado de una controversia que pretende arrastrarla hacia uno u otro de los bandos en pugna.

La misma "Advertencia" del Santo Oficio ("Monitum" del 30-VI-62) pidiendo a los principales custodios de la fe (Obispos, superiores religiosos, rectores de seminarios y decanos de universidades) que "protejan especialmente el espíritu de los jóvenes contra los peligros de las obras del Padre Teilhard de Chardin y sus discípulos", se transforma en campo de Agramante: para unos, es la condenación lisa y llana del autor de "tales ambigüedades y aún serios errores en materia filosófica y teológica, que chocan con la doctrina católica"; para otros, es un llamado a la responsabilidad intelectual que veda el aventurarse sin guía en aguas peligrosas cuando todavía no se es capaz por sí mismo de una exégesis más profunda. Y no faltan aquellos para quienes el carácter meramente disciplinar de la parte dispositiva del "Monitum" quitaría toda fuerza al considerando doctrinal que la precede, reduciéndolo del plano de la verdad al de la tucioridad.

Sin caer en el error de algunos de los partidarios de Teilhard —incapacidad para separar el aprecio que les merece el autor, de la valoración objetiva de la

obra misma— parécenos pertinente adentrar en el pensamiento teilhardiano a partir de un presupuesto favorable: el de su buena fe. Paleontólogo de primera talla y alma profundamente religiosa, Pierre Teilhard de Chardin tendía espontáneamente a la síntesis de su percepción del mundo y su experiencia de Dios. Veintitantos años después de su ordenación sacerdotal, en carta del 8-X-1933, expresaba su filial adhesión a Cristo y su Iglesia en estos términos:

*"Je tiens à son intégrité plus qu'aux couleurs que je Lui donne... Je suis décidé à tout sacrifier plutôt que de porter atteinte, en moi ou autour du moi, à l'intégrité du Christ".*

Y hacia el final de su vida, en medio de la tribulación y la controversia sobre su obra, pedía oraciones a sus hermanos en religión "para que El me ayude en estas circunstancias a obrar de acuerdo a la fe que me ha dado (*lo más preciado que tengo en el mundo*)". (El subrayado es nuestro). Lo menos, pues, que podemos hacer al estudiar el pensamiento teilhardiano, es concederle el beneficio de la buena fe. En el plano de lo conciente, de la intención, Teilhard no niega, no quiere negar ningún punto de fe.

Con todo, la cosmovisión de Teilhard implica numerosos elementos con neta referencia a lo revelado. Explícitamente no quiere oponerse a ninguna verdad de fe. Pero, ¿hasta qué punto sus ideas —o por lo menos la expresión que hace de ellas— son compatibles con la fe católica? Aún admitiendo que al abordar un autor oscuro —y Teilhard lo es como el que más, puesto que sus escritos plantean uno de los problemas más graves de nuestra época, el problema del lenguaje—, ha de procurarse la inter-

pretación más benigna y conciliadora posible; todos los estudiosos están de acuerdo en que al interior de la visión teilhardiana no pocas concepciones "prima facie" se hallan en discrepancia patente con respecto a las enseñanzas de la Iglesia. El "Monitum" del Santo Oficio lo recuerda en su considerando, y aún lo extiende a las materias filosóficas.

No ha de extrañarnos. Por genial que sea un hombre en alguna de las ramas del saber, no por eso las domina todas. Teilhard era un gran científico. Sabio y místico, pero no filósofo y menos aún teólogo: no era éste su oficio. No decimos esto en desmedro de Teilhard, como no negamos la importancia del impacto que su pensamiento produjo o puede producir en los campos filosófico y teológico. Las pocas páginas de su ingente obra que se mueven en el plano de la filosofía, son quizás, según Smulders, las que mayores reticencias provocan frente a su grandiosa visión del mundo y de la historia. Bien interpretadas, muchas de sus ideas teológicas podrían quizás armonizarse dentro de la ortodoxia o, por lo menos, suscitar una profundización siempre beneficiosa.

## TEOLOGIA Y CIENCIA

Cuando una teoría científica contradice formalmente una verdad que la teología o la filosofía han establecido como verdadera, esa teoría científica no puede ser verdadera. "Ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad" (Concilio Vaticano I, Dz.



1797). Pero si una teoría parece a la vez estar científicamente bien fundada y contradecir una verdad de fe, no corresponde cerrarse en las posiciones antagónicas ni abrazar otras teorías científicas quizá menos fundadas pero más favorables. "La vana apariencia de esa contradicción se origina principalmente o de que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón" (C. Vaticano I, Ibid.). En estos casos, se impone reexaminar cada una de las dos posiciones —la científica y la filosófica o teológica— según sus respectivos métodos propios: volver a someter a crítica esa teoría con el método científico, y controlar la verdad de fe según sus propios criterios. Únicamente entonces se podrá medir con exactitud la divergencia —si aún resta alguna— entre las dos posiciones criticadas cada una según su luz propia.

Hemos de reconocer que, en el decurso de los siglos, apremiados por una necesidad más o menos apologética o temerosos de las pretensiones de las ciencias modernas, con frecuencia excesivas en sus comienzos, filósofos y teólogos han recurrido a veces al rechazo ciego de algunas posiciones científicas precipitándose sobre las primeras teorías que les parecían compatibles con sus posiciones, sin tener suficientemente en cuenta el valor científico de esas teorías ni reexaminando con suficiente profundidad la propia posición de fe a la luz de su método específico.

Por un lado, el valor científico de una teoría científica no se mide primariamente por el lugar que da a los misterios de la fe —cuya naturaleza escapa a sus

medios de investigación—. No podemos apreciar el valor científico de la técnica psicoanalítica de Freud por el lugar que Freud daba en ella a sus teorías religiosas —evidentemente falsas—, ni preferir Jung a Freud porque habla favorablemente de alma y de religión: preferir uno u otro, ha de ser porque en el plano de la psicología dinámica científica la teoría del uno esté científicamente mejor fundada que la del otro. Ni podemos rechazar la concepción copernicana de Galileo, porque una lectura superficial de la Biblia nos muestra al sol girando alrededor de la tierra. No podemos rechazar la teoría científica de la evolución y aferrarnos a un fixismo hoy por hoy prácticamente sin asidero científico, ni a las fantasías de Salet, Lafont y Raguin acerca de una "evolución regresiva", en función de que cuando los hombres de ciencia propusieron por primera vez la teoría de la evolución la orquestaron con toda una maquinaria de ateísmo. (¿No llegó Haeckel a afirmar: "Dios es un animal gaseoso"?): en el plano científico, esa orquestación atea así como el materialismo de muchos partidarios de la evolución, es perfectamente incongruente e infundada; y una vez purificada de esas extrapolaciones así como las imprecisiones que la rodeaban, la teoría de la evolución apareció como no contradictoria con las enseñanzas de la Revelación.

## DOS NIVELES TEOLOGICOS

Por otra parte, si definimos la teología como el estudio de los datos revelados y su organización, el impacto de un nuevo enfoque o idea venida de fuera, es decir de otra rama cualquiera del saber humano, en el bloque del saber teológico, pue-

de afectar ese bloque a diversos niveles y, según esto, su incidencia será distinta. Recuérdense, por ejemplo, la importancia que tuvo la introducción de las categorías jurídicas de San Anselmo en el tratado *De Redentore*, o de la estructura aristotélica del pensamiento que sintetizara Santo Tomás.

1. Cuando el impacto se produce *al nivel de la Revelación*, puede afectar su mismo contenido o su expresión.

El *contenido* de la Revelación es el núcleo invariable, objeto de la fe. Ya sea que se lo considere a la altura de la Palabra divina (fuente de la Revelación) o a la de su expresión dogmática, es en sí mismo inmutable y ninguna verdad alcanzada por la razón humana puede contradecirlo.

Ese núcleo invariable, por lo mismo que *se expresa* en términos humanos y es recibido por hombres, no siempre es fácilmente reconocible en toda su pureza y amplitud. Esto, precisamente, explica el progreso dogmático de la Iglesia. Rica desde un principio con todo el depósito de la Revelación, la Iglesia vive siempre todo el misterio revelado aún cuando no haya “concienciado” reflejamente todo su contenido. Todo está en Ella desde un principio, pero la toma de conciencia de ese depósito se va haciendo paulatinamente más y más explícito. ¿Quién ignora los ingentes y continuados esfuerzos de la exégesis bíblica para detectar el dato revelado en toda su pureza? Y aún en esa expresión del contenido de la Revelación, debemos *distinguir* por lo menos dos niveles: el de la *expresión inspirada por Dios* en la Sagrada Escritura, y el de la asistencia divina a su Iglesia en la formulación infalible de la *expresión dogmática*. A la altura de la Reve-

lación e Inspiración divinas, hay que excluir en el hagiógrafo toda evolución “creativa”, puramente humana y contingente y, simultáneamente, deslindar cuidadosamente aquello de que el autor inspirado es tributario a su ambiente histórico-cultural, tanto en su manera de pensar como en su presentación conceptual y literaria. Bien entendida, la inspiración de la Sagrada Escritura no excluye necesariamente una elaboración de la fe cristiana que, operada bajo la acción divina, toma el valor de doctrina revelada. La asistencia divina guía al autor inspirado en la elección de sus materiales, y nos veda considerar el resultado como un sistema humano cualquiera. Cuando una afirmación venida del campo científico pretendiera o pareciera contradecir las fuentes inspiradas, mientras el hombre de ciencia debe reexaminar esa teoría científica aplicando con mayor rigor el método específico de la ciencia en cuestión, el teólogo debe a su vez, con los criterios propios de la teología, investigar con mayor profundidad en las fuentes de la Revelación y precisar el núcleo revelado invariable. Podría, en efecto, suceder, que algo de lo que consideraba como doctrina revelada, no lo fuera. Una inteligencia más profunda de la Palabra divina le hará ver mejor qué es lo revelado e inmutable, y qué su ropaje o mera expresión humana. Los esfuerzos conjugados del científico y el teólogo en las ramas de su respectiva competencia, eliminarán necesariamente la pretendida contradicción. Puede ayudarnos recordar los avatares a que se prestó la pretendida oposición entre los datos de la ciencia y la narración bíblica acerca de la creación. ¡Cuántas afirmaciones apresuradas tanto de un bando



como del otro! ¡Cuántas teorías exegéticas —desde la interpretación estrictamente literal de muchísimos Santos Padres y casi todos los Escolásticos medievales hasta el concordismo rígido de Cuvier o el mitigado de Seisenberger— para que al fin se viera que el Hexamerón calla acerca del orden y el modo con que las cosas han sido creadas! Es muy probable que más de una de las afirmaciones de Teilhard de Chardin aparentemente opuestas a la fe, hayan de ubicarse en este nivel y provoquen una profundización en los estudios teológico-exegéticos.

Otra es la situación de la enunciación conceptual del misterio revelado hecha oficialmente por la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo. Esa *expresión dogmática* de la fe de la comunidad eclesial, mediante la cual la Iglesia transmite el depósito inmutable que le ha sido confiado, es la expresión análoga de los distintos aspectos o artículos en que se puede expresar el misterio revelado elaborada de manera oficial e infalible por la Iglesia. El contenido de esas expresiones, cae de su peso y ya lo hemos dicho repetidas veces, no puede variar: esas expresiones son absolutas y exactas. Formulando un dogma por el Magisterio de la Iglesia, ya no es capaz de evolución pero sí puede ser objeto de estudio. La expresión puede ser perfeccionada y pulida, y aún traducida al pensamiento de cada época sin que esto implique “una atenuación o disminución de la verdad” (Paulo VI, “*Ecclesiam suam*”, *Acta Apostolicae Sedis*, 56 [1964] pág. 47). La misma Iglesia en sus definiciones conciliares no ha sido constante en el uso de los términos. El Concilio Niceno emplea la palabra “*hyposthásis*” en el sentido de

“substancia” (Denz. 54), y el Constantinopolitano II da al mismo vocablo el sentido de “persona” (Denz. 213). Y la palabra “substancia” evoca en el hombre moderno una realidad distinta a la expresada con ese vocablo por la Iglesia en sus definiciones dogmáticas. El dogma no varía, pero hay una búsqueda de los términos modernos que expresen la realidad de siempre. Formulado un dogma, es preciso captar cuidadosamente el sentido de los términos con que fue definido, esclarecerlo con otros dogmas y aún descubrir nuevas consecuencias que de él pudieran seguirse. El dogma permanece invariable, pero puede ser completado. La noción de sacramento definida por el Concilio de Trento, es enriquecida —no cambiada— por el concepto de la presencia misteriosa de Cristo en los sacramentos tan marcada por el primer decreto del Concilio Vaticano II, la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Todo esto ha de tener en cuenta el teólogo al encontrar en las obras de Teilhard expresiones menos felices u opuestas, aparentemente al menos, a alguna expresión dogmática. Tarea difícil y delicada por demás.

2. Sin embargo, cuando el impacto de una idea o nuevo enfoque en el bloque del saber teológico se produce *al nivel de la organización* o estructuración orgánica del dato revelado, la tarea teológica no por menos delicada es más fácil. Nos atreveríamos a afirmar que la mayor parte de las objeciones que el pensamiento teilhardiano encuentra entre los teólogos —en ulteriores artículos procuraremos demostrarlo—, se ubican en este sector del quehacer teológico. El misterio revelado entra aquí por el sesgo personal de quien teologiza. El depósito de la Revelación y su organización estructural, no

es algo que "está allí", independientemente del sujeto que lo recibe. Como la verdad, no existe antes que el hombre, sino que acontece en el hombre. Es un existencial previo al hombre, pero no existe eficazmente sino cuando el hombre la descubre tal como es y, descubriéndola en su alteridad, la afirma y se la apropia. "Es un acontecimiento personal de cada existencia, individual o de grupo. No se la recibe solamente; no es sólo tradición y aprendizaje. Es a la vez descubrimiento y re-creación, encuentro y aceptación, porque el espíritu humano no es recipiente muerto de realidades vivas, como el conocimiento no es sólo pasividad receptora, sino eficiencia creante" (O. G. Hernández, en *Arbor*, 57 [1964] pág. 7). Al abrazar el misterio de fe y al organizar en una síntesis los elementos revelados, el teólogo o la Escuela lo hacen entrando con todo su ser. Su estructura psico-emocional histórica necesariamente incide tanto en la estructuración dogmática como en la posterior adhesión al esquema así estructurado: el teólogo es un hombre "comprometido".

Ahora bien: cuando el impacto foráneo se produce a este nivel de la organización de los datos revelados, se produce un *desplazamiento de acentos* en el esquema estructurado que a su vez, provoca una actitud personal en el teólogo. Lo primero es evidente: la mayor insistencia en algunos puntos trae aparejada su correlativo inverso y el consiguiente descuido —quizás, a veces, hasta olvido— de elementos que se juzgan menos importantes. La evolución del pensamiento teológico respecto del sacramento de la penitencia, resulta ilustrativa: hasta el siglo X se acentuaba la satisfacción penal, al par que con los Libros Peni-

tenciales, se explicitaba más y más la importancia de la confesión de los pecados cometidos, considerada como "sacrificio originado por la vergüenza" (Pseudo-Agustín, *De vera et falsa poenitentia*); a partir de Abelardo, se busca el fundamento del perdón de los pecados no tanto en la justicia divina a la que hay que satisfacer, cuanto en la bondad divina que hay que amar, con lo cual la contribución pasa a ocupar el primer plano en la estructuración teológica del sacramento; Hugo Victorino y el Concilio IV de Letrán rechazaron los excesos de esta posición —llegábase a prescindir de la absolución—, y los análisis de Guillermo de Auvernia permitieron ver con claridad el valor de la absolución sacerdotal; la síntesis de los diversos elementos, repetidamente intentada —San Buenaventura, San Alberto Magno—, no se logró sino con Santo Tomás, quien unifica los elementos integrantes del sacramento ayudándose de las categorías hilemórficas. Otro ejemplo podría ser el influjo ejercido por los estudios bíblicos en la teología del tratado *De Ecclesia*. El conocimiento de la noción escriturística de persona corporativa y el caer en cuenta del realismo con que San Pablo habla del Cuerpo místico de Cristo, nos ha distanciado harto de la concepción puramente metafórica o de mera comparación con un cuerpo humano, estableciendo un nexo más estrecho de los cristianos entre sí y con Cristo. En sí mismo considerado, el impacto producido a este nivel por las ideas teilhardianas, puede ser altamente beneficioso para la teología a condición, claro está, de que el desplazamiento de acentos provocado no menoscabe el valor de verdades ya alcanzadas.

En cuanto a la *reacción* que ese tras-



trocamiento de acentos en la estructuración orgánica del saber teologal provoca *en quien teologiza*, caben diversas actitudes posibles, según se conciba la Teología, lo cual depende en gran parte de la personalidad histórico-concreta del teólogo. El Padre Congar ha señalado que la doble orientación de los Padres del Concilio Vaticano II, se debe a un doble enfoque de la teología: los unos entienden la teología como el aprendizaje de un monolito de verdad inmutablemente transmitida e inmutablemente a transmitir (teología = repetición de lo "traditum"); para los otros, hay que hacer del "traditum" una vivencia personal y eclesial, y la fidelidad al pasado no consiste meramente en repetirlo sino en prolongarlo existencialmente. El riesgo del primer tipo de teólogos consiste en caer en una actitud de hostilidad más o menos nostálgica o resentida ante cualquier formulación "peligrosa": rechazo liso y llano de la "novedad", repetición de lo que pensaron los grandes Maestros y secreta complacencia ante las fallas y limitaciones del mundo secular; imperfecta fidelidad a la verdad que, por ser poseída por el hombre, capta siempre parcialmente toda la realidad (el "totum sed non totaliter" de los antiguos...). El peligro del segundo tipo de teólogos sería en cambio una cierta frivolidad en la admisión del nuevo enfoque o la nueva formulación peligrosa, brotada quizá de una especie de servidumbre respecto de la moda. Ni lo viejo es bueno por viejo, ni lo nuevo por nuevo. Hace falta valor y profundo sentido de la Iglesia para buscar, animado y guiado por la Iglesia, las parcelas de verdad que aún en el seno del error pudiera haber e integrarlas en la estructuración orgánica de la teología.

Si a todo esto añadimos la originalidad y dificultad permanente del pensamiento de Teilhard de Chardin —continuo paso del razonamiento científico a la afirmación por analogía y extraordinaria creatividad verbal, poética a veces y otras imprecisa—, se comprenderá más fácilmente el espontáneo recelo con que han sido recibidas las ideas teilhardianas por muchos teólogos.

El malestar que muchos teólogos experimentan ante la obra de Teilhard de Chardin, es comprensible. Son muchos los problemas y las objeciones que suscita su pensamiento en el plano teológico: concepto de creación que pondría en peligro la trascendencia y libertad de Dios, planos natural y sobrenatural aparentemente identificados, espíritu y materia en una continuidad al menos irritante, realidad del pecado original desdibujada en la resultante estadística de una dimensión poligenética, etc., etc.

Pero la humildad intelectual, el amor a la Verdad y nuestro compromiso con la Iglesia, nos fuerzan a abrírnos a todas las voces que puedan revelar nuevos aspectos de la realidad aunque resuenen encubiertas por formulaciones peligrosas. Es imperativo de nuestra vocación cristiana, asumir y salvar el mundo. Pero el mundo tal como es, y no como tal o cual estructuración humana aunque sea teológica— lo haya conceptualizado. Deber es del teólogo inquirir la verdad, y Teilhard lo coloca en la incómoda pero saludable situación de repensar los propios esquemas previa confrontación con lo que puede haber de exacto en los planteos científico-religiosos del pensamiento teilhardiano. en la medida de nuestras fuerzas, procuraremos hacerlo en sucesivos artículos. ♦